

## COMUNICACION Y MUNDO DE LA VIDA

—Elementos para una interpretación fenomenológica de la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas—

La filosofía podría por lo menos ayudar a animar el juego equilibrado, que ha llegado a total quietud, entre lo cognitivo-instrumental, lo moral-práctico y lo estético-expresivo, como quien pone de nuevo en movimiento un móvil, que se ha trabado persistentemente” (J. Habermas, **Moral- bewusstsein und kommunikatives Handeln**, pg. 26).

Una lectura desprevenida de Habermas permite observar entre sus obras **Conocimiento e interés** (1968) y **Teoría de la acción comunicativa** (1981)<sup>1</sup> lo que ya en 1977 caracterizaba autorizadamente A. Wellmer como “el giro de la teoría crítica hacia la filosofía analítica del lenguaje”<sup>2</sup>. Hay un cambio de la teoría del conocimiento a la de la acción comunicativa.

---

<sup>1</sup> A la bibliografía, poco actualizada, de mi libro, **Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias**. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 1986, pgs. 95-96 y 103-104, debo adicionar ahora:

J. Habermas, **Theorie des kommunikativen Handelns**. 2 Bande. Frankfurt a. M. 1985 (se cita: Theorie I y Theorie II, pgs.).

**Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns**. Frankfurt a.M. 1984 (se cita: Vorstudien, pgs.).

**Der philosophische Diskurs der Moderne**. Frankfurt a.M. 1985 (se cita: Moderne, pgs.).

**Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln**. Frankfurt a.M. 1983 (se cita: Moral, pgs.).

**Die neue Unübersichtlichkeit**. Frankfurt a.M. 1985.

**Nachwort** zu: M. Horkheimer und Th. W. Adorno, **Dialektik der Aufklärung**. Frankfurt a.M. 1986.

“Rückkehr zur Metaphysik” in: **Merkur**, Nr. 439/440, Sept./Okt. 1985, pgs. 898-905.

**Zur Logik der Sozialwissenschaften**. Frankfurt a.M. 1985.

La bibliografía de R. Görtzen, **Jürgen Habermas: Eine Bibliographie seiner Schriften und der Sekundärliteratur** 1952-1981. Frankfurt a.M. 1982, incluye 925 títulos; en agosto de 1986 anuncia el autor que el número de títulos se ha duplicado: cfr. A. Honneth u. H. Joas, **Kommunikatives Handeln**. Frankfurt a.M. 1986, pgs. 406 ss.

<sup>2</sup> Ver su trabajo: “Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur ‘sprachanalytischen Wende’ der kritischen Theorie” in: U. Jaeggi u.A. Honneth (Hg.), **Theorien des historischen Materialismus**. Frankfurt a.M. 1977.

Este trabajo pretende presentar a grandes rasgos y referir de una manera casi descriptiva la propuesta filosófica de Habermas en sus últimos escritos: los dos tomos de la **Teoría de la acción comunicativa** y una serie de trabajos suyos acerca del mismo problema, recogidos en otro volumen, lo mismo que otras publicaciones enmarcadas en esta misma teoría y que se refieren a problemas más específicos, como por ejemplo la moral y el discurso en torno a la modernidad.

Al asumir como tarea presentar únicamente la **propuesta** de Habermas, se corre sin duda el peligro de empobrecer la problemática compleja, desarrollada por él en estas obras y de silenciar el vigor argumentativo de los autores que él analiza según su método de “reconstrucción de teorías”. Al prescindir aquí de una comparación detallada de su última propuesta con las obras anteriores en torno a **Conocimiento e interés** y al renunciar, en un primer momento, a una crítica y a un análisis de los pasos de la argumentación, se busca ante todo dar prioridad al hilo conductor de su pensamiento, de modo que pueda aparecer lo más novedoso de su planteamiento sobre la acción comunicativa.

Pero es imposible renunciar del todo a esclarecer determinadas relaciones en un pensamiento, que surgen de la autocrítica y de una confrontación tanto con los clásicos de la filosofía como con los de la teoría social. En este caso la relación con la fenomenología de Husserl es necesaria, dado que esta última, como se verá más adelante, interviene intrínsecamente en la elaboración de la propuesta de Habermas.

Para corroborar esta afirmación baste citar como punto de partida el programa propuesto por Habermas en la siguiente pregunta:

¿Cómo pueden ser abiertas, sin que se lastime su propio sentido de racionalidad, las esferas de la ciencia, de la moral y del arte, que se encuentran como encapsuladas en formas de culturas de expertos? ¿Cómo se pueden relacionar de nuevo estas esferas con las tradiciones empobrecidas del mundo de la vida, de modo que las áreas disociadas de la razón vuelvan a encontrar en la práctica comunicativa cotidiana un equilibrio?<sup>3</sup>.

Con esta pregunta pretende Habermas caracterizar la tarea de la filosofía hoy. La pregunta se refiere exactamente al problema que quiso resolver Husserl en los años treinta en su trabajo **Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental**<sup>4</sup>. A diferencia de Husserl acentúa ahora Habermas el papel que juega la práctica comunicativa con respecto al asunto de la racionalidad, que como se verá más adelante está íntimamente relacionado con la crisis de la modernidad.

---

<sup>3</sup> Moral, pg. 26.

<sup>4</sup> E. Husserl, **Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie**. Den Haag 1962.

## 1. Cambio de paradigma

La tesis de Habermas es que para resolver la tarea propuesta, se requiere un cambio de paradigma en la filosofía y por tanto en los fundamentos mismos de las ciencias sociales. Hay que abandonar la filosofía de la conciencia para pasar a una teoría de la acción comunicativa. Con ello se logra liberar a la razón de una subjetividad que ha pretendido apropiársela, y se la articula en forma de razón comunicativa.

Este cambio de paradigma es ya una autocrítica. No es posible analizar aquí cada uno de los elementos que motivan, intrínsecamente a la obra, el giro lingüístico de **Conocimiento e interés** a la teoría de la acción comunicativa. Sólo se destacarán dos aspectos importantes.

En primer lugar, es innegable la función que cumple el **lenguaje** en general en las obras anteriores, a partir ya de la **Historia y crítica de la opinión pública**. Tampoco se puede olvidar su significación en las interpretaciones de Peirce, Dilthey y Freud en **Conocimiento e interés**. Pero sobre todo en la lección inaugural, “Conocimiento e interés”, que recoge lo más importante a este respecto de “Trabajo e interacción”, el lenguaje pasa a ocupar el centro mismo de la argumentación. En él se explicita como “**Mündigkeit**” (mayoría de edad) el interés emancipatorio, orientador en última instancia del conocimiento en general y de los diversos tipos de ciencias<sup>5</sup>. El lenguaje se manifiesta, de acuerdo con la idea y la estructura del diálogo platónico, como el único poder del hombre, que por su naturaleza misma es un poder no violento.

Pero ciertamente en los últimos trabajos, el desarrollo del lenguaje es más sistemático y la tesis con respecto a su función es radical. Es así como la acción comunicativa pasa a ocupar, mediante el cambio de paradigma, el lugar que ocupaba la conciencia en la filosofía de la reflexión. Este planteamiento había sido ya sugerido en el **Epílogo** a la segunda edición de **Conocimiento e interés** (1977).

Como segundo aspecto hay que señalar que se trata de una autocrítica. El motivo central del cambio de paradigma es el rompimiento radical y definitivo con la primacía de la teoría del conocimiento. Según su propio testimonio<sup>6</sup>, **Conocimiento e interés** todavía se orientaba y argumentaba dentro de este paradigma. El cambio significaría por tanto un último intento de desligarse de todo influjo de la concepción neokantiana de la teoría del conocimiento, prisionera todavía de la filosofía de la conciencia.

---

<sup>5</sup> Cfr. J. Habermas, “Erkenntnis und Interesse” in: **Technik und Wissenschaft als Ideologie**. Frankfurt a.M. 1978, pg. 163.

<sup>6</sup> Cfr. J. Habermas, **Die neue Unübersichtlichkeit**, pgs. 216-7.

¿En qué consiste el giro lingüístico caracterizado por Habermas como un cambio de paradigma necesario: de la filosofía de la conciencia a la teoría de la acción comunicativa?

Fundamental para este cambio es la **complementariedad** entre acción comunicativa y mundo de la vida (**Lebenswelt**)<sup>7</sup>. A primera vista parece anunciarse pues un cambio de paradigma, que sólo es posible por realizarse en torno a un eje que se conserva. En efecto, el mundo de la vida, que en los últimos escritos de Husserl aparece como correlato universal y necesario de la subjetividad trascendental, en la propuesta de Habermas sigue siendo complemento universal y necesario, pero de la acción comunicativa. Por ello el análisis del sentido y del papel de esta complementariedad ofrece la mejor oportunidad para descubrir y explicitar las relaciones entre Habermas y Husserl en esta nueva fase de su pensamiento.

Es cierto que los análisis de Habermas en tomo al asunto del mundo de la vida se orientan más por los desarrollos de este concepto en A. Schütz y Th. Luckmann. Esto indicaría que su interés es más sociológico que filosófico. También aquí podría estar influyendo la necesidad de confrontar este concepto con la versión que de él ha adoptado N. Luhmann. Pero en el fondo de todo este componente sociológico del concepto, se destaca la función que juega la discusión de Habermas con Husserl, en la revaloración que propone de la noción de mundo de la vida para su teoría de la acción comunicativa. Según él, la reciente publicación de sus **Christian-Gauss-Lectures** de 1971 tiene que ayudar a comprender algunos de los **motivos filosóficos** que lo llevaron al cambio mencionado<sup>8</sup>.

Estas lecciones, dedicadas a la fundamentación de una teoría sociológica de corte lingüístico, constituyen el germen y núcleo de la **Teoría de la acción comunicativa**<sup>9</sup>. Precisamente la segunda lección, que marca la transición de las teorías sociológicas tradicionales a la teoría comunicativa que se propone ahora, está dedicada a la confrontación con la fenomenología de Husserl<sup>10</sup>. Por eso no sería equivocado afirmar que esta confrontación es la clave para comprender el cambio de paradigma.

¿Cuál es la crítica de Habermas al pensamiento de Husserl? Se prescinde aquí de diversos aspectos de esta crítica analizados en otro

---

<sup>7</sup> Cfr. **Theorie II**, pgs. 182, 198, 217; **Moral**, pg. 396; **Vorstudien**, pg. 572.

<sup>8</sup> Cfr. J. Habermas, "Entgegnung" in: A. Honneth u. H. Joas, **Kommunikatives Handeln**, pg. 327.

<sup>9</sup> **Theorie I**, pg. 7.

<sup>10</sup> Cfr. **Vorstudien**, pgs. 35-59.

lugar<sup>11</sup>, para concentrar la atención en los puntos que explican y justifican el cambio de paradigma.

Habermas destaca en primer lugar el concepto de mundo de la vida, introducido por Husserl en la **Crisis**<sup>12</sup>. Lo que más interesa a Habermas de esta noción husserliana es su estructura de horizonte universal: el mundo de la vida es fundamento de sentido, no sólo para la esfera del conocimiento, sino para las de la voluntad y el sentimiento. Gracias a esta estructura, el análisis intencional gana en la fenomenología una base descriptiva diferenciada, a la que se refieren en última instancia de manera inmanente las pretensiones de verdad de todas las vivencias. La “capacidad de verdad”<sup>13</sup> de todas las vivencias, tengan un sentido cognitivo, emocional o volitivo, se satisface y plenifica gracias a la evidencia clarificada fenomenológicamente. El fundamento originario de sentido de toda pretensión intencional y también la base última para ganar la evidencia de la claridad, es decir, la verdad, es para Husserl el mundo de la vida.

Habermas asume por un lado la función fundadora de sentido y el aspecto de base referencial para la verdad que tiene el mundo de la vida en la fenomenología, y rechaza por otro lado el carácter de inmanencia en la conciencia del concepto fenomenológico de la evidencia. Pero al mismo tiempo conserva la diferencia e íntima relación entre los dos momentos del concepto de verdad de Husserl: la intención y la completud (**Intention und Erfüllung**) significativas, relación que Habermas acentuará utilizando términos también husserlianos: sentido y validez (**Sinn und Geltung**).

Además se distancia ahora del argumento esgrimido contra Husserl en su lección inaugural “Conocimiento e interés”: allí señalaba él los vicios de la actitud fenomenológica trascendental, que llevaban a Husserl, después de intuiciones críticas acertadas contra la positivización de las ciencias, a postular la posibilidad de una actitud crítica a partir del desinterés absoluto que caracteriza la teoría pura del fenomenólogo. Ahora encuentra Habermas elementos importantes en un pasaje de la **Filosofía primera** de Husserl que, según él, no ha sido tenido suficientemente en cuenta. Se trata del resultado de la actitud fenomenológica trascendental como exigencia de autorresponsabilidad absoluta, referida a todos los ámbitos de la actividad humana: sus “posiciones” son de tal índole que en

---

<sup>11</sup> Ver mi libro, **Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias**, pgs. 83 ss.

<sup>12</sup> Cfr. E. Husserl, **Die Krisis...** op. cit., a partir del párrafo 28.

<sup>13</sup> **Vorstudien**, pg. 44.

ellas se anuncia ya manifiestamente “el interés por mostrar y desarrollar la corrección y rectitud pretendida y anticipada en tales posiciones”<sup>14</sup>.

Otro elemento primordial de la crítica es el análisis de la constitución de la intersubjetividad, a la cual Husserl consagra la Quinta de sus **Meditaciones Cartesianas**. Muestra fehaciente del esfuerzo invertido en esta argumentación son los tres tomos de la Husserliana que reúnen los manuscritos en torno a esa meditación. Habermas estima que tanto la crítica al concepto de evidencia como a la constitución de la intersubjetividad son definitivos para pasar de una razón centrada subjetivamente a una razón comunicativa. La propuesta parece coherente.

En efecto, utilizando argumentos compartidos por muchos fenomenólogos, muestra Habermas cómo a partir de la reflexión solitaria del sujeto trascendental no es posible hablar con sentido de otros sujetos. No se puede mostrar la autonomía del otro, señalando únicamente hacia la actividad constituyente del mismo sujeto de la reflexión. Habermas propone orientarse más bien por el hecho de que el sentido propuesto, en cada caso, pertenece ya a un horizonte de comunicación, en el cual está presente de manera originaria la intersubjetividad<sup>15</sup>.

De esta doble crítica a Husserl se pueden ganar los elementos que sirven de apoyo para desarrollar el significado que tiene el cambio de paradigma para la complementariedad entre mundo de la vida y acción comunicativa. Un concepto de verdad mediado intersubjetivamente lleva a un concepto de razón comunicativa no restringido, que puede recordar y responder a la concepción de **logos** de la tradición griega<sup>16</sup>. Por razón comunicativa entiende Habermas, retomando sus investigaciones sobre Peirce y Freud en **Conocimiento e interés**, la “fuerza del discurso argumentativo” que funda acuerdo y consenso. Se trata de una idea de verdad alimentada por el consenso libre de opresión, por el diálogo y la discusión pública, el cual supera, teniéndolas en cuenta, las perspectivas de los individuos, y motiva a estos a “cerciorarse de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad ínsita en su contexto vital”<sup>17</sup>.

En su último libro sobre **El discurso filosófico de la modernidad** ha logrado mostrar Habermas la relevancia de su cambio de modelo, para resolver los problemas de la racionalidad de Occidente. Para aclarar la situación de la sociedad contemporánea acude Habermas no sólo a Nietzsche, a Heidegger y a los padres de la teoría crítica, sino también a

---

<sup>14</sup> Ibid., pg. 45.

<sup>15</sup> Cfr. Ibid., pg. 58.

<sup>16</sup> Cfr. **Moderne**, pg. 58, pg. 366.

<sup>17</sup> **Vorstudien**, pg. 605.

Derrida y sobre todo a Foucault. En la crítica de este último a las paradojas de la subjetividad, se manifiesta la urgencia perentoria del cambio de paradigma<sup>18</sup>. A partir de Foucault se puede determinar el motivo de la crisis que pesa sobre la modernidad —y con el que no logran acertar ni los antimodernistas ni los postmodernistas— en los siguientes términos:

La razón centrada subjetivamente **es producto de una escisión y de una usurpación**: a saber de un proceso social, en cuyo desarrollo, un momento subordinado ha ocupado el lugar del todo, sin poseer la fuerza para poder asimilar la totalidad<sup>19</sup>.

Esta crítica alcanza no sólo a la filosofía inspirada directamente en el idealismo alemán; también alcanza a doctrinas filosóficas que pretenden ser críticas de la filosofía de la subjetividad, como es el caso de Heidegger, pero que argumentan desde “lo otro de la razón”, de modo igualmente fundamentalista que las posiciones que critican; pero sobre todo alcanza a aquellas doctrinas que en nombre del materialismo no han hecho otra cosa que volver al fundamentalismo de la subjetividad, vestidas con otros ropajes: aquí se encuentran diversas versiones del marxismo occidental, sin que pueda escaparse la teoría crítica misma, que no en vano desembocó en la **Dialéctica de la ilustración**. Por ello también urge en este sector de la filosofía orientada por la praxis, el cambio de paradigma: del trabajo social, al concepto fundamental de la acción comunicativa<sup>20</sup>.

Como resultado de su crítica a las posiciones fundamentalistas, revisionistas o reductivamente escépticas, cree Habermas que, gracias al primado de la comunicación, la razón podrá volver a encontrarse, salir de la crisis y realizar así el contenido normativo de la modernidad, en la medida en que logre liberarse de la filosofía de la subjetividad.

No existe una razón pura, que pueda cubrirse luego con el ropaje del lenguaje. La razón sólo es una razón que siempre ha habitado en contextos de acción comunicativa y sólo existe como incorporada en estructuras del mundo de la vida<sup>21</sup>.

El programa de la filosofía propuesto al principio, promete poder solucionar mediante el nuevo paradigma de la acción comunicativa, los problemas que se había propuesto resolver la filosofía de la subjetividad. En ese programa renueva Habermas la autoconcepción de la filosofía como necesidad de referirse a la totalidad: acentuando el sentido fundante del

---

<sup>18</sup> Cfr. J. Habermas, “Rückkehr zur Metaphysik”, op. cit., pg. 903.

<sup>19</sup> **Moderne**, pg. 367.

<sup>20</sup> Cfr. **Theorie II**, pg. 583; **Moderne**, pg. 368, 395.

<sup>21</sup> **Moderne**, pg. 374.

mundo de la vida con respecto a las diversas regiones del mundo que se originan en él, busca la relación comunicativa de éste con la técnica, la cultura, la moral y el arte. En este planteamiento, como ya se anotaba, es inconfundible un motivo husserliano: el de la necesidad de la “repatriación” de la ciencia y la cultura a su último fundamento de sentido, el mundo de la vida.

## 2. La reproducción del mundo de la vida

Hasta ahora se ha mostrado cómo el cambio de paradigma necesita al mundo de la vida como eje de permanencia. Si en la fenomenología la subjetividad parece estar de este lado del mundo de la vida, constituyéndolo originariamente, en la teoría de la acción comunicativa, la comunicación intersubjetiva estaría del lado de allá, reproduciéndolo mediante procesos de comprensión y argumentación. De nuevo: si los análisis del mundo de la vida conducen a Husserl a los orígenes, a la génesis de la constitución en la correlación fundamental entre subjetividad y mundo de la vida, estos análisis sirven a Habermas para una reconstrucción genética del desarrollo cultural, científico y social: gracias a la complementariedad entre mundo de la vida y acción comunicativa.

Es cierto que para desplegar su análisis reconstructivo-genético Habermas se apoya más en Piaget que en Husserl. Pero aquí el interés es destacar la importancia que tiene en tales análisis la noción husserliana del mundo de la vida.

Las características y distinciones que propone Habermas son de corte fenomenológico. Para él es necesario distinguir entre el mundo como tema y el mundo de la vida como horizonte<sup>22</sup>. **“Aquello sobre lo cual** intentan ponerse de acuerdo los participantes en la interacción no puede ser contaminado con **aquello a partir de lo cual** defienden sus interpretaciones”<sup>23</sup>. Sin embargo los resultados de los diversos tipos de tematización a partir del mundo de la vida se sedimentan de nuevo en la cotidianidad. Esto también lo desarrolla Husserl bajo el término de “confluir” (**Einströmen**)<sup>24</sup>. El mundo de la vida se prolonga pues y se reproduce como estructura universal, como dominio indefinido de certezas obvias y de habitualidades. En el momento que se problematiza algo como tema de interés, se presenta de nuevo el mundo de la vida como horizonte universal y fundamento de sentido para la comprensión comunicativa: el mundo de la vida es a la vez estructura contextualizante y fuente de

---

<sup>22</sup> Cfr. **Vorstudien**, pg. 590; **Theorie II**, pgs. 182 ss.

<sup>23</sup> **Vorstudien**, pg. 583.

<sup>24</sup> Cfr. E. Husserl, **Die Krisis**...op. cit., parágrafo 59.



recursos de toda una herencia cultural sedimentada, que puede ser de nuevo revitalizada por quienes participan en procesos de comunicación<sup>25</sup>.

Los temas que se han ido cristalizando en la historia humana se pueden agrupar de acuerdo con la tradición filosófica y también de acuerdo con estructuras fundamentales de la acción comunicativa, en tres mundos o regiones del mundo: cultura, sociedad y persona. El desarrollo de la especie humana puede ser pensado en términos de diferenciación de las representaciones del mundo y de racionalización del mundo de la vida, a nivel simbólico y a nivel material. Todo este proceso en general se va logrando gracias a una reproducción gradual del mundo de la vida. Su reproducción material es condición necesaria, mas no suficiente de los procesos de reproducción simbólica.

La modernización del mundo de la vida manifiesta a la vez diversos tipos de acción humana fundamentales. La acción racional por finalidad, que Habermas llama acción teleológica, organiza racionalmente la relación entre medios y fines, y se caracteriza por la actitud objetivante que predomina en ella. Un modo de acción teleológica es la acción estratégica orientada a influir en otros para la obtención de los fines de quienes orientan o realizan la acción. En cambio la interacción guiada por normas, se refiere a un mundo social y se realiza en una actitud intersubjetiva. De manera análoga, la acción dramática se caracteriza por una referencia explícita a la propia subjetividad y a las vivencias de quienes actúan: gracias a una actitud expresiva buscan ellos proyectarse públicamente<sup>26</sup>. La acción comunicativa es diferente a todos estos tipos de acción. La actitud que la determina es la comprensión y el entendimiento mutuo. Gracias a esta actitud de comprensión intersubjetiva es posible pensar que la acción comunicativa es mediación necesaria y condición normativa del sentido mismo de toda acción humana como acción social.

En efecto: se puede mostrar la relación entre comunicación y los tipos de acción presentados anteriormente. La acción por finalidad es social en sentido pleno, si los planes de quienes actúan son coordinados previamente mediante procesos de comunicación. La acción estratégica niega en sí misma la naturaleza de la comunicación, puesto que se orienta al influjo manipulador y no al entendimiento racional previo, para obtener a toda costa los fines pretendidos. La acción normativa cobra su auténtico sentido social si se da o se puede crear el acuerdo con respecto a la justeza de las normas, mediante procesos de comunicación. Finalmente la acción dramática o expresiva es auténtica proyección social de la identidad personal, si es posible mediante la comunicación y la acción coherente con ella, llegar a penetrar en la confiabilidad de determinadas expresiones de las vivencias subjetivas.

---

<sup>25</sup> Cfr. *Moderne*, pg. 348.

<sup>26</sup> Cfr. *Vorstudien*, pgs. 584-587, *Theorie I*, pgs. 31 ss. y 123 ss.

Habermas está interesado sobre todo en contrastar la racionalidad de la acción instrumental por finalidad y la de la acción comunicativa. Según él, en los análisis del desarrollo de la especie humana, se ha dado generalmente prioridad al tipo de racionalidad instrumental. Él cree poder explicar este proceso de desarrollo mediante la racionalidad comunicativa, de la cual la acción teleológica, como ya se indicó, puede ser un resultado, cuando los participantes se ponen de acuerdo en la realización de determinadas acciones para obtener ciertos fines. Este esquema bien podría explicar estructuralmente las relaciones entre la reproducción simbólica del mundo de la vida, gracias a la racionalidad comunicativa, y la reproducción material, como resultado de procesos de producción coordinados comunicativamente.

De esta forma es posible, a partir de la complementariedad entre mundo de la vida y acción comunicativa, fundamentar una teoría social que se oriente hacia la interacción de las personas, a partir de las situaciones concretas de la cotidianidad. Desde la complementariedad se pueden comprender y reconstruir históricamente las diversas interpretaciones culturales, incluida la historia de las ciencias, como fenómeno también cultural, la historia y el significado social de las instituciones y finalmente los procesos de formación de los individuos. La reproducción simbólica del mundo de la vida se va logrando gracias a procesos de comunicación, cuyos resultados son la diferenciación y la complejidad de las regiones del mundo: cultura, sociedad y persona. La reproducción material como resultado adicional, debería poderse comprender y regular en última instancia por criterios surgidos de la acción comunicativa y nunca por una lógica inmanente a ella misma.

### 3. La pragmática universal

Retomando planteamientos consignados en su trabajo “¿Qué es la pragmática universal?”<sup>27</sup>, desarrolla ahora Habermas, en referencia continua al mundo de la vida y al problema filosófico de la racionalidad, su propuesta de pragmática universal<sup>28</sup>. Esta tiene que justificar positivamente el cambio de paradigma, mostrando cómo el concepto de acción comunicativa, que reemplaza a la razón subjetiva, explica la comprensión posible de la realidad en toda su complejidad y al mismo tiempo cumple la función coordinadora de las acciones humanas a partir de procesos de comprensión racional.

Lo que es comunicación, comprensión y acuerdo se analiza mediante una teoría general de los actos de lenguaje, desarrollada como pragmática formal. Se trata de explicar formalmente lo que significa expresar

---

<sup>27</sup> **Vorstudien**, pgs. 353-440

<sup>28</sup> Para la exposición que sigue, cfr. sobre todo J. Habermas, “Entgegnung”, op. cit., pgs. 353 ss.; además **Theorie I**, pgs. 141 ss., 397 ss.; **Theorie II**, pgs. 97 ss.

verbalmente, mediante un acto de lenguaje, el sentido de una acción humana; o de manera más general: qué se quiere decir cuando se afirma que la acción lingüística es capaz de expresar y explicar en el lenguaje lo que el hombre hace cuando actúa.

Es obvio que el análisis del lenguaje que se propone, no se hace con los medios de una teoría de la intencionalidad, no sólo porque el tratamiento del lenguaje en la fenomenología de Husserl es insuficiente y monológico, sino precisamente porque el cambio de paradigma presenta como alternativa a las estructuras de la conciencia intencional, un concepto de acción comunicativa, que estaría en capacidad de explicar el problema de la racionalidad de la reproducción del mundo de la vida.

La teoría del lenguaje de Habermas, inspirada fundamentalmente en Humboldt, toma elementos de una discusión diferenciada con Wittgenstein, Bühler, Austin, Searle y Appel. Aquí sólo se pretende referir los resultados de esta reconstrucción. Una teoría de la significación desarrollada como pragmática formal se construye a partir de las siguientes consideraciones:

El lenguaje humano cumple muy variadas funciones: nombrar, señalar y caracterizar algo, constatar hechos, proponer y aceptar normas o valores, dar órdenes, hacer promesas, amenazar, expresar vivencias, tratar de convencer, etc. Habermas asume que es posible referir todas estas funciones del lenguaje y fundarlas por tanto en una teoría que explique las condiciones, mediante las cuales lo expresado lingüísticamente sea “verdadero” en el sentido más amplio y general de la palabra: es decir, sea válido en cada caso. Se trata de responder a la pregunta: por qué es válida una norma o una expresión o una afirmación, etc. Con esto ya se ha propuesto que la pregunta por la validez de lo expresado en el lenguaje trasciende los límites estrechos de una orientación ontológica de corte semántico, cuyo único interés unívoco es el análisis del lenguaje como referido unidireccionalmente a un mundo restringido de objetos o de hechos. Hay que romper esta unilateralidad semántica, para poder generalizar las condiciones de validez de los actos de lenguaje también a otras regiones y a otras dimensiones de la significación, la comprensión y la aceptación: hacia las condiciones de validez que tienen que ver con la legitimidad o rectitud normativa y con la credibilidad y confiabilidad subjetivas.

Ahora bien, las condiciones de validez de las proposiciones, entendidas como actos de lenguaje, enraizadas ahora no únicamente en la observación y constatación de hechos, sino en posibilidades de aceptación o crítica de normas e instituciones y en posibilidades de interpretación diferenciada de expresiones y situaciones subjetivas, se apoyan en última instancia y pasan necesariamente por las posibilidades reales de la aclaración y la argumentación intersubjetiva. De esta forma se puede llegar a comprender una acción lingüística como totalidad, si se explicita la relación inmanente entre el contenido, la intención comunicativa y la

pretensión de ser comprendida y aceptada una proposición. Todos estos momentos conforman una unidad, de suerte que una **proposición** es efectivamente una **propuesta**, que se refiere y apela intrínsecamente a las posibilidades de explicación y argumentación discursiva, que la pueden hacer aceptable intersubjetivamente.

Se puede por tanto establecer como principio general de la pragmática universal, que comprender un acto de lenguaje, tanto su intención comunicativa como su contenido, equivale a conocer aquellas condiciones de validez que hacen aceptable intersubjetivamente lo expresado mediante el lenguaje. Tales condiciones de validez son condiciones de objetividad de lo expresado en el pleno sentido de la palabra: no se aclaran única e inmediatamente a partir de un análisis del contenido semántico de las proposiciones; en cuanto propuestas exigen igualmente un análisis de las pretensiones cognoscitivas, normativas y expresivas, que enuncia explícita o implícitamente quien se expresa al realizar una acción lingüística, que espera sea aceptada intersubjetivamente. Aquí radica el sentido de objetividad como resultado de procesos de comunicación libre, enraizados en las experiencias de los interlocutores en el horizonte universal del mundo de la vida.

La pretensión de validez propuesta en una proposición se basa racionalmente, por tanto, en una fuente o potencial de motivos y razones; tales razones no siempre tienen que ser explicitadas, pero dado el caso, pueden ser presentadas, discutidas, rechazadas o aceptadas, en un proceso lingüístico discursivo. Dado que estas razones y motivos basados en la experiencia vital, sustentan y apoyan de hecho las condiciones de validez de las proposiciones, forman parte esencial de aquellas condiciones, que hacen dignas de reconocimiento intersubjetivo las pretensiones de “verdad” y de aceptabilidad de las expresiones lingüísticas.

Con esto debe quedar claro que la comprensión de las expresiones lingüísticas lleva implícita la exigencia de orientarse en dicha comprensión por las pretensiones de validez que buscan hacer aceptables tales expresiones lingüísticas. Esto implica a la vez que a la comprensión del lenguaje en cuanto tal le es inherente una fuerza motivacional racional, que se despliega en el discurso y en la argumentación. Si la comprensión de un acto de lenguaje depende intrínsecamente del conocimiento de las condiciones que lo hacen aceptable, entonces es obvio que el objetivo que se proponen los interlocutores en la comunicación, su intención de ser comprendidos, se orienta necesariamente a llegar a obtener aceptación por parte de quienes participan en el diálogo. El acuerdo al que se llega implica por parte de unos participantes el reconocimiento de la consistencia de las pretensiones de validez reclamadas por otros. Este reconocimiento se apoya en las buenas razones que presenta, u ofrece implícitamente poder presentar quien habla, para sustentar con ello sus pretensiones de ser comprendido y aceptado.

De esta forma, los participantes en la acción comunicativa se comprometen mutuamente de manera racional en un proceso. Quien se expresa se compromete con aquellas razones que hacen válidas sus propuestas. Pero también quien asume una pretensión de validez como digna de ser aceptada, se compromete por lo general con las consecuencias implícitas en la propuesta lingüística, las cuales suelen tener relevancia para la interacción social. Tal es el caso, por ejemplo, cuando se comprende una petición, a la cual se accede o no; cuando se cree o no en lo que alguien reconoce haber hecho; cuando se acepta o no una constatación sobre algún hecho; cuando se confía o desconfía de una persona o de una promesa; cuando se acepta o no una orden y cuando se promete obrar o no conforme a ella; etc.

La acción comunicativa entendida en este sentido amplio, permite analizar las consecuencias que conlleva la comprensión de actos lingüísticos, no sólo para quien es su autor o para quien los acepta o rechaza, sino también para aquellos sobre quienes puede recaer la acción acordada comunicativamente. Esto aclara por qué los actos de comprensión lingüística, que en su esencia se componen de proposiciones con contenidos e intenciones determinadas y de respuestas afirmativas o negativas, pueden ser analizados en una pragmática formal universal, bajo el aspecto de su posibilidad de asumir funciones de coordinación de las acciones humanas.

La acción comunicativa es un proceso de comprensión, entendimiento y acuerdo con consecuencias directas para la acción social. En esto consiste su racionalidad; y esta es una racionalidad comunicativa. En efecto, si los participantes en la interacción están orientados al entendimiento mutuo, entonces no fijan su interés unilateral, directa y acriticamente en algo del mundo objetivo, social o subjetivo<sup>29</sup>; más bien “ponen entre paréntesis, para decirlo con Husserl, la tesis general”<sup>30</sup> de la actitud natural, de suerte que puedan relativizar de tal forma sus opiniones que su validez pueda ser contrastada con las pretensiones de validez de los demás, y su aceptación o rechazo dependa por tanto de la afirmación o la negación, motivados o motivables argumentativamente.

La similitud, reconocida por el mismo Habermas, con la doctrina husserliana de la **epoché** fenomenológica salta a la vista. Husserl propone la epoché, es decir, la suspensión de la tesis general de la actitud natural, en la que está prisionero ingenuamente el hombre en su vida diaria, como camino hacia la actitud fenomenológica trascendental. La epoché y la reducción fenomenológica capacitan al hombre para analizar, libre de todo presupuesto originado en la parcialidad de la vida diaria, el sentido y relevancia veritativa de su vida intencional, radicada en la cotidianidad. Precisamente gracias a la epoché y al análisis intencional, posibilitado por ella, llega el filósofo a descubrir que la evidencia es propiedad

---

<sup>29</sup> Cfr. *Theorie I*, pg. 148

<sup>30</sup> *Vorstudien*, pg. 123; cfr. *Ibid.*, pg. 131 y *Theorie I*, pg. 169

fundamental de su vida de conciencia, como teleología de la intencionalidad: a través de ella se manifiesta una tendencia radical hacia la razón, es decir, una tendencia a clarificar la rectitud y validez de las opiniones y juicios, o dado el caso, a negarlos<sup>31</sup>. En esta propiedad de la intencionalidad radica la relación necesaria e intrínseca de la verdad con el sentido de toda proposición y sólo en ella se basa el sentido universal de objetividad.

La crítica de Habermas a la inmanencia de la evidencia y la verdad en la subjetividad constituyente y a la constitución de la intersubjetividad también a partir de ella misma, le permite dar un sentido intersubjetivo a la epoché y a la verdad que se puede alcanzar gracias a ella. La epoché no libera de prejuicios, para conducir hacia la subjetividad constituyente, sino que libera de prejuicios al relativizar las opiniones individuales en el horizonte universal, estructurado por las múltiples perspectivas de quienes viven en él. La verdad se alimenta por un lado de las perspectivas, a partir del mundo de la vida de quienes participan en la comunicación, y por otra del poder argumentativo del lenguaje, cuyo sentido de nuevo se retroalimenta en el mundo de la vida, pero se consolida y valida en la comunicación misma. Según Habermas, en el lenguaje —no en la conciencia intencional—, radica un **telos** hacia la comprensión y por tanto hacia la racionalidad<sup>32</sup>.

Habermas propone por ende hacer el siguiente análisis formal del lenguaje como mediación universal de toda acción humana y como lugar de la reproducción racional del mundo de la vida<sup>33</sup>.

Los participantes en procesos de comunicación y comprensión proponen en sus expresiones lingüísticas tres tipos de pretensiones de validez y “verdad” que es necesario explicitar y diferencian:

- a) Pretenden que las proposiciones formuladas son verdaderas, o que los presupuestos de existencia de lo que enuncian ellas en efecto se cumplen o se pueden cumplir. Esta es una pretensión de **verdad** y se refiere a un mundo **objetivo**.
- b) Pretenden que la acción indicada mediante expresiones lingüísticas es correcta con relación a un contexto normativo, o que el contexto normativo, que tal acción pretende consolidar, es él mismo legítimo. Esta es una pretensión de **rectitud** y se refiere a un mundo **social**.
- c) Pretenden finalmente que la intención manifiesta en el lenguaje es tal como se expresa. Esta es una pretensión de **credibilidad** y se refiere a un

---

<sup>31</sup> Cfr. E. Husserl, **Formale und transzendente Logik**. Den Haag 1974, pg. 168-169

<sup>32</sup> Cfr. J. Habermas, **Die neue Unübersichtlichkeit**, pg. 173

<sup>33</sup> Cfr. **Theorie I**, pgs. 419, 410 ss. 435 ss.; **Theorie II**, pgs. 183 ss.; **Moderne**, pgs. 363-5, 397; **Vorstudien**, pgs. 580 ss.

mundo **subjetivo**.

Se ve pues cómo el análisis formal del lenguaje en una pragmática universal cubre los tres tipos de relación fundamental de la acción comunicativa con respecto al mundo de la vida y por tanto las tres regiones de su reproducción: cultura, sociedad y persona.

#### 4. La racionalidad comunicativa

El **cambio de paradigma** de la razón centrada subjetivamente a la acción comunicativa, propuesto por Habermas, impone a esta teoría, al menos programáticamente, la tarea de plantear una idea de racionalidad con la que sea posible explicar la realidad y orientar la actividad del hombre, tal como se lo había propuesto la filosofía de la conciencia.

La explicación de la **reproducción del mundo de la vida** en el paradigma de la acción comunicativa satisface ya uno de los sentidos del término “racional”. Además la propuesta de la **pragmática universal** mostró la estructura inmanente racional de los procesos de comprensión y entendimiento, y la posibilidad y necesidad de coordinar las acciones humanas mediante la acción comunicativa. Un análisis de las teorías sociológicas que se han ocupado del problema de la racionalidad, ayudará a ver la consistencia de la propuesta de la acción comunicativa, tanto para la explicación del desarrollo de la especie, como para el diagnóstico sobre las desviaciones de la razón.

Antes de señalar muy brevemente algunos de los elementos de la discusión de Habermas con los teóricos de las ciencias sociales, es necesario detenerse en la idea misma de racionalidad comunicativa: algunos elementos de aclaración se han propuesto ya más arriba.

A partir de su crítica a la filosofía de la subjetividad, introduce Habermas la siguiente definición: “Racionalidad es una disposición de sujetos dotados de lenguaje y capaces de actuar, que los faculta para adquirir y utilizar un saber falible”<sup>34</sup>.

Esta definición general abre de nuevo a la filosofía la posibilidad de asumir “tareas sistemáticas”<sup>35</sup>. Todavía en **Conocimiento e interés** se decía que “la filosofía se conserva en el interior de la ciencia en la forma de crítica de ideologías” de suerte que “fuera de la crítica no le queda a la filosofía ningún derecho”<sup>36</sup>. Ahora en cambio la “teoría de la racionalidad” es el punto de convergencia, al cual confluyen las ciencias y la filosofía en

---

<sup>34</sup> *Moderne*, pg. 366

<sup>35</sup> *Theorie II*, pg. 584

<sup>36</sup> J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M. 1977, pg. 86

sus corrientes postmetafísicas y posthegelianas, consciente de que la mera crítica de ideologías —su tarea en **Conocimiento e interés**—, ya no basta para ganar los criterios críticos que deben orientar el desarrollo de las ciencias<sup>37</sup>.

¿Cómo se determina esta función positiva de la filosofía en el ámbito de la racionalidad en colaboración con las ciencias? Habermas indica que su función es doble: “vigilante e intérprete”<sup>38</sup>.

Ante todo la filosofía custodia el campo de la racionalidad frente a las pretensiones absolutistas de la misma filosofía tradicional y de sus antípodas, los fundamentalistas de fuera de la razón: los lugares de la razón se van ganando en cooperación con las ciencias. En especial se asegura el campo para las ciencias sociales, entre la investigación científica de la naturaleza física y la autorreflexión trascendental del espíritu: espacio que no puede ser ocupado partiendo de los presupuestos de la arquitectónica kantiana. Una racionalidad comunicativa puede despejar, como campo de discusión teórica, aquellos espacios estructurados simbólicamente y constituidos lingüísticamente como cultura, sociedad y arte, espacios intermedios entre la pura investigación científica y el pensar, entre la racionalidad de la objetivación y la de la vida autoconsciente<sup>39</sup>.

La crítica de Habermas al concepto de razón centrada subjetivamente señala que esta perspectiva recorta precisamente la razón, al orientarla únicamente en una dirección cognitiva-ontológica, cuyo resultado obvio ha sido el objetivismo y la prioridad que se ha dado a la racionalidad instrumental. Los conceptos fundamentales de la filosofía de la conciencia, obligan a interpretar el saber como conocimiento de algo en el mundo objetivo, y reducen la racionalidad a la capacidad de orientarse el sujeto solitario por sus representaciones y sus proposiciones particulares. Esto lo lleva a establecer como criterios de conocimiento y acción la verdad objetiva y el éxito.

Por el contrario, en el momento que se concibe el saber como mediado comunicativamente, la racionalidad se mide por la capacidad de los participantes en la interacción para justificar y motivar la necesidad de orientarse por aquellas pretensiones de validez que pueden contar con un reconocimiento intersubjetivo<sup>40</sup>.

En esta apertura intersubjetiva e histórica del problema de la racionalidad, radica por tanto la posibilidad de romper la “precisión”

---

<sup>37</sup> Cfr. **Moral**, pgs. 22 ss.

<sup>38</sup> Se da esta traducción aproximada al título: “Die Philosophie als Platzhalter und Interpret” in: **Moral**, pg. 9.

<sup>39</sup> Cfr. J. Habermas, “Rückkehr zur Metaphysik”, op. cit., pg. 903

<sup>40</sup> **Moderne**, pg. 366



(prae-cisio) ontológica de un mundo de objetos, para ampliar el campo de la racionalidad a las esferas de la moral y la estética.

En un audaz acercamiento a Foucault, rescata Habermas las tres paradojas, en las que, según el autor de **Las palabras y las cosas**, está entrampada la razón en el sujeto desde Descartes hasta Husserl: en la oposición entre lo trascendental y lo empírico; en la oposición entre el acto reflexivo de la autoconciencia y lo que no puede disolverse en la reflexión y se resiste a ella; y en la oposición entre el apriori perfecto de un origen siempre subyacente y el futuro anticipatorio del retorno esperado del origen. Para Habermas estas tres paradojas de la razón pura se perpetúan en las figuras de un proceso de autoconocimiento, de un surgimiento de la autodeterminación y de un proceso de formación subjetivo<sup>41</sup>. El cambio de paradigma hace esperar por el contrario “que en la razón comunicativa no vuelva a resucitar el purismo de la razón pura”<sup>42</sup>; porque precisamente lo que ha impedido la realización del contenido normativo de la modernidad es su hipoteca a los principios de la razón centrada subjetivamente<sup>43</sup>.

El cambio de paradigma libera por tanto a la razón de la circularidad monológica y despliega sus posibilidades de acuerdo con las ideas mismas de la modernidad: la autodeterminación se orienta por valores y normas generalizadas, y la autorrealización se logra en la individuación progresiva de sujetos socializados<sup>44</sup>.

Por otro lado la exposición de la pragmática universal tiene que haber dejado claro cómo en la complementariedad entre acción comunicativa y mundo de la vida se origina y desarrolla **intrínsecamente** la racionalidad, de manera más coherente con antiguas concepciones del **logos**<sup>45</sup>, al ampliarse en la dimensión de la intersubjetividad y en la dimensión de lo social y del arte.

Una recapitulación muy sucinta de las condiciones de la acción comunicativa puede ayudar a ver la estructura interna de racionalidad que orienta los procesos de comprensión y entendimiento mutuo, y satisface con ello la idea de **universalidad** y **necesidad** que caracteriza a la racionalidad.

La pragmática universal cumple en efecto con las siguientes condiciones:

---

<sup>41</sup> Cfr. **Moderne**, pg. 307-8

<sup>42</sup> **Moderne**, pg. 351

<sup>43</sup> Cfr. **Moderne**, pgs. 347-50

<sup>44</sup> Cfr. **Moderne**, pgs. 398-400

<sup>45</sup> Cfr. **Vorstudien**, pg. 605

a) incluye las tres relaciones mundanales de los participantes y los conceptos fundamentales de mundo objetivo, social y subjetivo; b) propone las pretensiones de validez con respecto a la verdad proposicional, a la rectitud normativa y a la credibilidad o autenticidad; c) introduce el concepto de un consenso motivado racionalmente, puesto que se basa en el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez criticables; y d) caracteriza con el concepto de 'acuerdo' como un criterio de definición de situaciones comunes con base en la cooperación en el tratamiento y manejo de tales situaciones"<sup>46</sup>.

De esta forma la razón comunicativa no sólo colabora con el desarrollo de las ciencias, de la cultura, de la sociedad misma y de las personas, en el proceso de diferenciación y reproducción del mundo de la vida; ella misma vigila y conserva la unidad de la razón en su complejo despliegue. La reproducción del mundo de la vida debe ser un juego equilibrado con dinamismo propio; la racionalidad, gracias a la acción comunicativa en complementariedad con las estructuras fundamentales de la vida cotidiana. Estas son horizonte universal de sentido, anterior a la reflexión y genéticamente último punto de referencia, con anterioridad al cual no tiene sentido preguntar por nada. El mundo de la vida es **contexto** para cualquier tematización que se emprenda en su interior y fuera de él no hay tema posible; al mismo tiempo es reserva, recurso y **fuentes universal** de experiencias, en las que se nutre toda posible comprensión y naturalmente la argumentación intersubjetiva, que es puesta en movimiento por la acción comunicativa.

La imagen del móvil utilizada por Habermas, que encabeza estas reflexiones, da la posibilidad de interpretar de manera integral su método y su propuesta, en la que están en juego la filosofía, la teoría, la historia de las teorías, la acción comunicativa y el mundo de la vida. La racionalidad propia de la filosofía surge en una reflexión sobre el mundo de la vida, que se nos ha abierto y que reproducimos gracias a la acción comunicativa. Los productos de su reproducción histórica son las teorías: la reconstrucción histórico-genética de ellas, nos devela el movimiento de la teoría como articulación, sedimentación y reproducción del mundo de la vida en la acción comunicativa. Por ello la tarea de la filosofía es fomentar este movimiento, cuya esencia es la racionalidad comunicativa y cuyas formas se reproducen en equilibrio como unidad diferenciada de las teorías en complementariedad con el mundo de la vida.

La segunda función de la filosofía es ser intérprete; es decir, conservar en su complementariedad la acción comunicativa y el mundo de la vida, sirviendo de mediadora entre la cultura de expertos, que son las teorías especializadas, y la práctica cotidiana. Husserl había caracterizado la crisis de las ciencias por su olvido del mundo de la vida (**Lebensweltvergessenheit**). Habermas ve el peligro de la modernidad en la "colonización del mundo de la vida". Para ninguno de los dos hay un vínculo fatídico o una lógica necesaria entre el proceso de desarrollo de las

---

<sup>46</sup> *Theorie I*, pg. 198

ciencias y la barbarie. La recuperación de la auténtica racionalidad de las teorías y sus resultados, pasa sí necesariamente por la revitalización del mundo de la vida: para Husserl gracias a la subjetividad trascendental, para Habermas gracias a la comunicación intersubjetiva. Este resultado positivo del cambio de paradigma posibilita a la filosofía su función de intérprete.

El método de reconstrucción de teorías utilizado con éxito por Habermas en **Conocimiento e interés**, se asume ahora para descomponer y reconstruir gracias a la complementariedad de acción comunicativa y mundo de la vida, las teorías de la sociedad de M. Weber, G.H. Mead, E. Durkheim y T. Parsons; en esta reconstrucción también se incluye la teoría crítica de la sociedad, como heredera del marxismo.

Como se anunciaba al principio, no es posible, ni es el objetivo de esta presentación, desarrollar la discusión de Habermas con los clásicos de la sociología. Sin duda hay en ella elementos que pueden influir decisivamente en la interpretación posterior de estos autores. Aquí sólo interesa indicar algunos puntos que se relacionan específicamente con el punto central de la racionalidad comunicativa.

El extenso capítulo sobre Max Weber<sup>47</sup> presenta, según la interpretación ya clásica, su teoría de la modernización como proceso de diferenciación y racionalización. Pero Habermas busca una alternativa a la explicación weberiana de la racionalidad, que a la vez le permita compartir su diagnóstico crítico y ofrecer una explicación más coherente a las desviaciones de la razón. Según él los análisis weberianos privilegian la racionalidad instrumental, el tipo de acción racional por finalidad, para explicar el proceso de modernización. Este argumento recuerda la tesis sustentada en “La técnica y la ciencia como ideología”. Habermas propone como alternativa más rica, por su poder explicativo del mismo proceso, la racionalidad comunicativa. Con ello busca, retomando también planteamientos de “Trabajo e interacción”, aplicar la diferencia entre los conceptos de acción instrumental y acción comunicativa a una teoría explicativa de la sociedad en su conjunto. El diagnóstico de Weber de la pérdida de sentido y libertad, casi como costo necesario del proceso de racionalización, se puede comprender mejor en una perspectiva de contingencia, si éste se ha analizado dando primacía a la acción comunicativa frente a la instrumental.

Precisamente al orientarse los padres de la teoría crítica, Adorno y Horkheimer, exclusivamente por el concepto weberiano de racionalización, para resolver el problema de la sociedad capitalista, planteado por Marx, llegan a un callejón sin salida: escoger entre la razón centrada subjetivamente, cuyas aporías bien conoce el autor de la **Metacrítica de la teoría de conocimiento**, o la razón instrumental, versión científica de aquella, y enjuiciada en la **Crítica de la razón instrumental**. Sólo queda

---

<sup>47</sup> Cfr. **Theorie I**, pgs. 207-366

como salida común a ambos críticos la **Dialéctica de la ilustración**, el fundamentalismo escéptico de la crítica de ideologías total, que tiene que descalificar la razón en nombre de la misma razón y sólo puede argumentar desde fuera de ella<sup>48</sup>. Habermas propone una transformación de la teoría crítica, orientada ahora sí por la alternativa que desconocieron sus fundadores: la racionalidad comunicativa<sup>49</sup>.

Otra es la función del capítulo dedicado al análisis de Mead y Durkheim<sup>50</sup>: en ellos encuentra Habermas, en el primero más desde la socialización de los individuos, en el segundo desde la integración social<sup>51</sup>, los argumentos positivos en favor de su propuesta de cambiar de paradigma en la teoría sociológica para privilegiar la acción comunicativa frente a la instrumental. Con esto puede inclusive mostrar que su teoría de la acción comunicativa no es mera especulación, sino que ha operado efectivamente en la historia de las teorías. Una relación de lo ganado en esta discusión con la temática de la racionalización desarrollada por Weber, permite plantear el problema en forma más diferenciada que la propuesta por la teoría crítica en sus inicios. Una renovación de la teoría crítica de la sociedad conserva las intenciones y los temas de aquella pero se desarrolla con base en la acción comunicativa.

## 5. Mundo de la vida y sistema

En Durkheim encuentra Habermas no sólo argumentos para la acción comunicativa, sino que ya él le plantea la necesidad de integrar el concepto de sistema en su teoría. Los análisis de Durkheim sobre el cambio de formas de solidaridad social provocadas por la división social del trabajo, llevan a Habermas a las siguientes consideraciones:

La teoría social no puede dispensarse de un análisis empírico, que le sirva para establecer las relaciones, que se dan de hecho, entre diversos grados de diferenciación sistémica de la sociedad y las formas correspondientes de integración social.

Para hacer este análisis es necesario distinguir entre dos tipos de coordinación de las acciones sociales: estas pueden ser coordinadas a partir de **orientaciones para la acción**, que son acordadas intersubjetivamente por quienes conforman la sociedad; pero también pueden ser coordinadas con base en mecanismos que permiten estabilizar una cohesión no pretendida de las acciones sociales, mediante el tejido funcional de los **resultados** de las mismas.

---

<sup>48</sup> Cfr. **Moderne**, pgs. 130-156; **Theorie I**, pgs. 455-534 y **Nachwort zur Dialektik der Aufklärung**, op. cit.

<sup>49</sup> Cfr. **Theorie II**, pgs. 548-593

<sup>50</sup> Cfr. **Theorie II**, pgs. 9-179

<sup>51</sup> Cfr. **Theorie II**, pgs. 211-212

La integración de un sistema de acciones se logra en el primer caso mediante un consenso, que se asegura normativamente o se alcanza comunicativamente; en el segundo caso mediante una regulación no-normativa de las decisiones particulares, que trasciende la conciencia de los participantes. Esta diferenciación entre una integración sistémica de la sociedad, que pasa por entre las orientaciones para la acción, nos obliga a una diferenciación correspondiente del concepto de sociedad<sup>52</sup>.

Habermas se inspira más por el problema señalado por Durkheim que por la solución dada por éste. Empíricamente el sociólogo parece tener dos alternativas de análisis con respecto a la coordinación y ordenamiento social: orientándose por las razones que motivan las acciones sociales o por los **efectos** que se siguen de ellas. Dado que hay efectos, no pretendidos y por tanto no conscientes en la motivación, parece tener más poder explicativo un análisis con base en los resultados previsibles de la acción. Habermas cree poder dar cabida a las dos alternativas distinguiendo, para conservarlas, dos perspectivas de análisis que permitan introducir dos conceptos de sociedad: uno a partir de la complementariedad entre mundo de la vida y acción comunicativa y el otro en los términos de la teoría de sistemas.

La sociedad se concibe desde la perspectiva de los sujetos que participan actuando en ella como el **mundo de la vida de un grupo social**. Por el contrario desde la perspectiva de un observador no participante, sólo puede ser captada como un **sistema de acciones**; a estas acciones les corresponde un lugar funcional determinado, según su aporte a la conservación del sistema mismo<sup>53</sup>.

Es en este replanteamiento donde cobra toda su importancia la propuesta sistemática de Parsons de una teoría general de la sociedad<sup>54</sup>, y que Habermas pretende confrontar con su concepto doble de sociedad, que vincula a la vez aspectos del mundo de la vida y los elementos de la teoría de sistemas. La problemática planteada por Durkheim lo llevó a desacoplar sistema y mundo de la vida<sup>55</sup>. Esta diferenciación y los dos conceptos de sociedad correspondientes aclaran, según Habermas, más coherentemente, los problemas de la sociedad contemporánea, si se conserva después de todo la primacía metodológica de los análisis del mundo de la vida. Con esta primacía busca replantear en nuevos términos las tareas de una teoría crítica de la sociedad, sin caer en el funcionalismo, pero sí teniendo en cuenta sus preguntas<sup>56</sup>.

---

<sup>52</sup> *Theorie II*, pg. 179-94

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> Cfr. *Theorie II*, pgs. 297-444

<sup>55</sup> Cfr. *Theorie II*, pgs. 229-293

<sup>56</sup> Cfr. J. Habermas, "Entgegnung", op. cit., pg. 390

Hasta ahora se ha presentado la introducción del concepto de sistema, casi como resultado de la problemática propuesta por Durkheim y desarrollada ampliamente por Parsons. Inclusive podría pensarse que se trata de un mero acercamiento a la terminología de N. Luhmann en un esfuerzo desesperado por desactivar argumentos que vienen de una teoría generalizada de sistemas. Sin embargo el problema que pretende solucionar Habermas con el desacople de sistema y mundo de la vida y con los dos conceptos de sociedad correspondientes, es un problema intrínseco a la misma teoría de la acción comunicativa.

Un análisis cuidadoso del sentido y la esencia misma de la complementariedad entre mundo de la vida y acción comunicativa, que pueda llegar a explicar en qué consiste la reproducción del mundo de la vida, exige por lo pronto el cambio de perspectiva al que se refería Habermas más arriba. Desde la **perspectiva de los participantes**, el mundo de la vida, en su estructura de horizonte de sentido, se presenta como contexto universal de la acción comunicativa. Según él, esta es la perspectiva que prima en los análisis fenomenológicos y conduce a una parcialización: el mundo de la vida y la acción comunicativa se relacionan hermenéuticamente y el análisis no supera los límites del culturalismo y de la sociología del conocimiento<sup>57</sup>.

Por ello propone Habermas un cambio de perspectiva: de la de los participantes a la del observador, si se quiere, a la del científico social. Aquí se trata de una “perspectiva **constituida teóricamente**”<sup>58</sup>, en la cual se aprecia la acción comunicativa como mediación en el proceso de reproducción del mundo de la vida. Esta construcción teórica daría oportunidad de distinguir formalmente entre mundo de la vida y regiones del mundo. Si la primera perspectiva nivela en cierta forma los productos del mundo de la vida, cultura, sociedad y persona, con su fundamento genético, la perspectiva del observador permite ganar la diferencia entre los dos niveles de análisis y destacar la función mediadora del lenguaje en el proceso de reproducción y racionalización.

Se trata, como lo formula Habermas en su última **Réplica**:

(...) de pasar del modo de ver de Humboldt a la perspectiva parsoniana, para que la praxis comunicativa cotidiana pueda aparecer, tanto en sus perturbaciones, como en su desarrollo, precisamente como producto de la acción conjunta de la reproducción cultural, la integración social y la socialización de los individuos, en estrecha relación con las necesidades de la reproducción material<sup>59</sup>.

En la perspectiva de los participantes, el mundo de la vida y sus productos sedimentados de nuevo en él, son horizonte contextualizador

---

<sup>57</sup> Cfr. **Theorie II**, pg. 210

<sup>58</sup> **Moderne**, pg. 349

<sup>59</sup> J. Habermas, “Entgegnung”, op. cit., pg. 370

universal de opiniones, pretensiones de verdad e interpretaciones de situaciones dadas. Pero el mundo de la vida no sólo es contexto hermenéutico, sino también **fuentes de recursos** para la acción comunicativa desde y sobre determinadas regiones del mundo. La perspectiva del observador permite analizar el mundo de la vida de forma más diferenciada y apreciar su complementariedad con la acción comunicativa en toda su complejidad.

No se trata únicamente de una relación hermenéutica de interpretación y comprensión cultural. También las normas y vivencias, de manera análoga a los sucesos del mundo, tienen su origen específico en la relación entre mundo de la vida y acción comunicativa, y tienen que poder ser reconstruidas a partir del análisis de la complementariedad.

Las normas y las vivencias no son sólo algo sobre lo que se ponen de acuerdo los participantes en la comunicación: la reconstrucción lingüística de hechos, normas y figuras de identificación personal, lleva a tematizar aquellas estructuras diferenciadas del mundo de la vida, que en procesos de reproducción se han ido consolidando como cultura, sociedad y persona. Por tanto el análisis de la cultura debe abrir las fuentes de la interpretación, de la ciencia y de la técnica; el análisis de la sociedad las fuentes en las que se basa un orden legítimo y en las que se alimenta la solidaridad humana; y finalmente el análisis de la personalidad nos conduce a descubrir procesos de formación y de consolidación de la identidad personal y de la socialización<sup>60</sup>.

Si se relacionan las dos perspectivas se puede analizar la complementariedad entre el mundo de la vida y la acción comunicativa, como un proceso circular de reproducción que explicita como momentos específicos la reproducción cultural, la integración social y la socialización de los individuos. La reproducción en estos tres niveles estructurales es diferenciación y en este mismo sentido proceso de racionalización. La reproducción simbólica del mundo de la vida, como cultura, sociedad y persona, no es necesariamente proporcional con la reproducción material. Esta ha sido a veces concebida como condición necesaria y suficiente de aquella, es decir, como base determinante, casi causal, de aquella como superestructura. Para Habermas esta relación de causalidad significaría privilegiar la acción instrumental con respecto a la comunicativa: esto equivaldría a negarla en su sentido intrínseco. Con ello se mediatiza la acción comunicativa y pasa a ser mero lugar funcional de la acción instrumental: el resultado es la “colonización del mundo de la vida”<sup>61</sup>.

Por tanto la relación entre reproducción simbólica y reproducción material debe ser pensada en otros términos, lo que a la vez ofrece la oportunidad de criticar la colonización.

---

<sup>60</sup> Cfr. *Moderne*, pg. 349, 397; *Vorstudien*, pgs. 592-593; *Theorie II*, pgs. 201 ss.

<sup>61</sup> *Theorie II*, pg. 539

Habermas utiliza para explicar esta relación, la diferencia y reacoplamiento entre mundo de la vida y sistema<sup>62</sup>. La racionalización del mundo de la vida llega a un determinado estado de desarrollo, en el cual es posible una separación cada vez mayor de esferas autorreguladas sistémicamente, tales como la economía y la administración pública. Estas adquieren legitimidad propia mediante una institucionalización jurídica específica, y en ellas el dinero y el poder se convierten en los medios autorreguladores. El proceso de racionalización que, en cierta manera, fomenta y exige la conformación de estos sistemas funcionales, no sólo revoluciona las sociedades tradicionales, sino que en su desarrollo posibilita una dinámica propia de sus resultados en subsistemas tales como la economía del mercado y el Estado administrador, se presenta entonces la situación paradójica, en la cual estos subsistemas influyen sobre aquellas estructuras del mundo de la vida que los hicieron posibles. Es así como los procesos de monetización y la burocracia llegan a penetrar las esferas de la reproducción simbólica. La reproducción cultural, la integración social y la socialización se ven amenazadas por una lógica, la de la racionalidad instrumental propia del funcionalismo de sistemas, que le es extraña, más aún, que es contraria a la racionalidad comunicativa.

El problema de la **colonización del mundo de la vida**<sup>63</sup> radica por tanto en una especie de doble efecto del proceso de reproducción del mundo de la vida: éste posibilita y exige un dinamismo propio de la reproducción material que descargue y alivie inclusive las esferas de reproducción simbólica y les proporcione medios materiales para su desarrollo; pero los imperativos propios del subsistema económico-administrativo pueden llegar a imponerse por su funcionalidad y éxito, como único principio de regulación y coordinación del orden social. Esto sin embargo no tiene que significar que la racionalización en cuanto tal lleve necesariamente a la colonización interna. Esta es más bien el resultado de una separación absoluta entre la racionalidad funcional, propia de la economía y la administración, y la racionalidad que orienta comunicativamente la actividad cotidiana. De la separación absoluta se pasa sin más a la integración de la reproducción simbólica, degradada a subsistema, a los principios y exigencias de la reproducción material misma. Pero esta integración, pensable desde la teoría de sistemas, contradice las estructuras mismas del mundo de la vida: la colonización significaría reemplazar en las esferas de la cultura, la socialización y la educación, las prácticas de comunicación, que son su medio natural de reproducción, por códigos de regulación que les son totalmente extraños: “dinero y poder no pueden ni comprar ni forzar solidaridad y sentido”<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> Cfr. H. Habermas, “Entgegnung”, op. cit., pg. 390

<sup>63</sup> Cfr. **Theorie II**, pgs. 522 ss.

<sup>64</sup> **Moderne**, pg. 421



La propuesta de Habermas, al asumir los dos conceptos de sociedad, —como mundo de la vida y como sistema—, busca dar autonomía relativa a los aspectos de reproducción material, de suerte que sea posible una especie de pacto final, que no signifique el deterioro de la reproducción simbólica, sino su prioridad con respecto a la reproducción material. Habermas espera que esto sea posible si se fortalecen las estructuras de la comunicación mediante la opinión pública.

¿Hasta qué punto es pensable este reacoplamiento de sistema y mundo de la vida, en el que el mundo del mercado y de la administración, —una especie de abstracción real—, estén de tal forma anclados en la realidad cotidiana, que sin perder su eficacia, sí estén de hecho al servicio de la reproducción simbólica?

Habermas pretende con su análisis diferenciado poder caracterizar lo mejor posible la sociedad actual: para ello corre riesgos. Sus críticos más radicales señalan la “ligereza”<sup>65</sup>, que lo lleva a tomar prestados determinados conceptos donde su enemigo más peligroso, sin pensar que esto hipoteca toda su teoría de la acción comunicativa a la teoría de sistemas. Sus críticos moderados piensan que un “coqueteo”<sup>66</sup> con dicha teoría, además de que no parece necesario, termina por comprometer la teoría de la acción comunicativa con un ideal de cientificidad que, aunque diferente del que Habermas censuró en otros tiempos tanto en la teoría de Marx como en la fenomenología de Husserl, no por ello merece ser menos criticado.

No es necesario detallar directamente estas críticas. Más bien habría que ubicar, mediante un análisis de las estaciones recorridas por Habermas, el lugar donde el desacople entre mundo de la vida y sistema pudiera ser desenmascarado como pura figura metodológica: con ello su reacoplamiento, si todavía fuera necesario, para reafirmar la primacía del mundo de la vida, estaría exigido por la cosa misma y no aparecería como el mero resultado de un pacto contingente entre dos concepciones alternativas, igualmente posibles, de sociedad.

## 6. El sentido de la reflexión fenomenológica

Desde un principio se han señalado aquellos pasos de la trayectoria de Habermas que implican una discusión seria con la fenomenología. Esto basta para desautorizar la opinión, según la cual su relación con Husserl

---

<sup>65</sup> D. Henrich, “Was ist Metaphysik, was Moderne? Thesen gegen Jürgen Habermas” in: *Merkur*, Heft 6, Juni 1986, pgs. 495-508, pg. 507

<sup>66</sup> Th. McCarthy, “Komplexität und Demokratie - die Versuchungen der Systemtheorie” in: A. Honneth u. H. Joas (Hg.), *Kommunikatives Handeln*. Frankfurt a.M. 1986, pgs. 177-215, pg. 209.

estaría cargada de “aversión”<sup>67</sup>. Este prejuicio no permite avanzar en la discusión. Por el contrario, los análisis anteriores deben haber mostrado que el lugar de la fenomenología en la teoría de la acción comunicativa no sólo es de otra especie que el ocupado por las diversas teorías sociales con las que se confronta Habermas, sino que la fenomenología se conserva en la base de la teoría de la acción comunicativa.

En efecto, la acción comunicativa gana su significado universal y profundo en la complementariedad con el mundo de la vida y viceversa. Es la complementariedad la que hace comprensible la crítica al sujeto solipsista husserliano en la constitución del mundo. También es la complementariedad, la que permite señalar los límites culturalistas de la sociología de corte fenomenológico de Schutz y Luckmann, la perspectiva estrecha de la teoría social de Durkheim y Parsons que privilegia los aspectos institucionales de la sociedad, y finalmente la reducción del mundo de la vida que implica la teoría de la socialización de Mead<sup>68</sup>. En todos estos casos Habermas puede argumentar desde su crítica a la razón centrada subjetivamente en el horizonte universal y complejo, abierto por la complementariedad entre mundo de la vida y acción comunicativa: allí se comprende el movimiento equilibrado de lo subjetivo, lo social y lo objetivo.

Su crítica al funcionalismo-estructuralista y a la teoría de sistemas parece coherente, puesto que en ellas se privilegia la acción instrumental, que no es otra cosa que la negación de la complementariedad: negada ésta, se empobrecen las estructuras simbólicas de la reproducción de la cotidianidad.

Sólo entonces se cumplen las condiciones de una **colonización del mundo de la vida**: los imperativos de los subsistemas autosuficientes penetran **desde fuera** en el mundo de la vida, en cuanto se han despojado de su velo ideológico, e imponen la asimilación como señores coloniales en tribus primitivas<sup>69</sup>.

“El positivismo decapita, por así decirlo, la filosofía”<sup>70</sup>. Así caracteriza Husserl la crisis. Para buscarle una solución radicaliza el concepto de mundo de la vida. Es el mismo concepto que urge Habermas para solucionar la misma crisis: liberándolo del solipsismo en la complementariedad con la comunicación intersubjetiva. ¿Quiere decir entonces, como pregunta D. Henrich, “que la autoconciencia queda reducida a interacción lingüística, que por tanto puede ser totalmente

---

<sup>67</sup> U. Matthiesen, **Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns**. München 1983, pg. 156, nota.

<sup>68</sup> Cfr. **Theorie II**, pgs. 210-12

<sup>69</sup> **Theorie II**, pg. 522

<sup>70</sup> E. Husserl, **Die Krisis...**, op. cit., pg. 7

deducida de ella?”<sup>71</sup>. ¿Es necesario, para rehabilitar la acción comunicativa y poder analizar su función mediadora en la reproducción del mundo de la vida, **constituir una perspectiva teórica** de corte estructuralista, en la que puedan aparecer “los participantes de la interacción”, finalmente como “los productos”<sup>72</sup> de las estructuras del mundo de la vida?

En la **Crisis** y en la **Lógica formal y trascendental** intenta Husserl una crítica de la racionalidad científica y de la razón lógica. Para ello utiliza la reflexión fenomenológica, que logra reconocer la actividad del sujeto en las formaciones objetivas de las ciencias y en las precisiones formales de la lógica, al reconstruir genéticamente su origen en el mundo de la vida subjetivo.

La presentación de la teoría de la acción comunicativa hizo más explícita su relación intrínseca con la fenomenología. Esto permite proponer como **recapitulación la siguiente tesis**: el cambio de paradigma de la teoría de la conciencia a la teoría de la acción comunicativa **debe** fundamentarse filosóficamente en la discusión con la fenomenología, ya que sólo a partir de esta discusión se puede desarrollar consecuentemente.

Esta afirmación fuerte significa:

1. Que hay razones para aceptar la crítica, que con el cambio de paradigma se hace a la razón centrada subjetivamente: esta crítica alcanza no sólo a las diversas formas de filosofía de la conciencia, sobre todo a la fenomenología; alcanza también a los fundamentalismos que desde fuera de la razón o usurpando sus ropajes en nombre de la praxis, de la teoría del conocimiento, de la filosofía de la historia o de la metodología, perpetúan sus argumentos absolutos.
2. Que la crítica fundada en el cambio de paradigma a determinadas figuras de la filosofía de la subjetividad de Husserl, obliga a la fenomenología misma a clarificar algunos de sus conceptos fundamentales.
3. Que algunas consecuencias del cambio de paradigma, que parecen ser exigidas por él, deben ser corregidas o reformuladas fenomenológicamente.

El argumento central del **primer punto** se aclara al explicar los momentos de la crítica al subjetivismo de Husserl (**segundo punto**).

El rechazo a la constitución egológica del concepto de verdad y de la intersubjetividad posibilita que el concepto fenomenológico de mundo de la vida, como eje del cambio de paradigma, cobre toda la fuerza en complementariedad con la acción comunicativa, para constituir la

---

<sup>71</sup> D. Henrich, op. cit., pg. 499

<sup>72</sup> **Moderne**, pg. 349

intersubjetividad y la verdad. El espacio social abierto por la comunicación en el mundo de la vida es la clave de la racionalidad para la comprensión y acuerdo con respecto a la actividad múltiple del hombre.

Esta idea de racionalidad no es un mero “prurito de ilustracionitis”<sup>73</sup>; por el contrario, sus estructuras mismas, no sólo sus contenidos, corresponden a la comprensión y acuerdo propios de la experiencia cotidiana: en ella ahonda sus raíces la fuerza del discurso y la argumentación, antes de comportarse retórica, política, científica o culturalmente. La racionalidad comunicativa, al estar abierta al horizonte del mundo de la vida en sus múltiples transformaciones, puede interpretar en cada época el contenido normativo de la modernidad: su forma a la vez falible, universal y subjetiva es la fuerza de la acción comunicativa para minar y socavar las pretensiones dogmáticas de lo particular<sup>74</sup>.

Esto lleva a pensar que en la racionalidad comunicativa el mundo de la vida llega al despliegue, complejidad y diferenciación, que quiso darle el fundador de la fenomenología. Por ello mismo su radicalización no resiste diferenciaciones o perspectivas que pongan en duda su naturaleza originaria de horizonte universal: Husserl lo expresó con su programa de una “ontología del mundo de la vida”<sup>75</sup>.

Estas consideraciones permiten abordar el **segundo punto** de la tesis antes enunciada:

1. La **reflexión fenomenológica**, no tocada por el cambio de paradigma, condujo a Husserl de un ideal de ciencia estricta para la fenomenología, al análisis del mundo de la vida. Estos análisis le mostraron que la perspectiva de los participantes y la perspectiva de los observadores son una en su origen. Por ello la fenomenología pretende iniciar en la actitud fenomenológica a los participantes en el mundo en actitud natural. Mientras en la actitud natural la ingenuidad acostumbra a los participantes a comportarse como observadores en un mundo de objetos, en la actitud fenomenológica aprenden los **participantes observados** a comprender el mundo como **su** mundo de la vida en el horizonte abierto de su actividad en él. El fenomenólogo diferencia con razón las dos actitudes, para reconocer y desarrollar su unidad interna: fenomenología, de acuerdo a los orígenes de la filosofía y la ciencia, es dar razón de la relación de las dos actitudes en las que se nos da originariamente el fenómeno mundo<sup>76</sup>.

---

<sup>73</sup> El término utilizado por Husserl es: “Ehrenrettung der... Aufklärerei” en **Die Krisis...**, op. cit., pg. 337

<sup>74</sup> Cfr. **Moderne**, pg. 424 102

<sup>75</sup> E. Husserl, **Die Krisis...**, op. cit., parágrafo 51

<sup>76</sup> Cfr. K. Held, “Karl Marx und die älteste Idee von Philosophie” in: W. Janke u. K. Held, **Die Idee der Philosophie und die Verwirklichung politischer Freiheit**. Wuppertal 1976, pg. 41

2. Sólo en esta relación encuentra la fenomenología un punto de apoyo contra la razón centrada subjetivamente. La “**rehabilitación de la doxa**”<sup>77</sup>, es decir, de la opinión aclarada fenomenológicamente, abre el horizonte de la práctica y de la estética en un mundo que parecía preparado sólo para el conocimiento de objetos observables. Las fuentes del mundo de la vida brotan en la experiencia comunicativa, y no pueden ser alcanzadas en su origen, por tanto, por una razón que quiere reproducirse reflexivamente en el sujeto como autoconciencia, autoconocimiento y autorrealización.

3. La complementariedad intrínseca del mundo de la vida y la acción comunicativa, de la que toman conciencia los participantes observados en la relación de las dos actitudes, **rompe el monólogo** del alma consigo misma, al obligar a la fenomenología a diferenciar comunicativamente el horizonte y la génesis de sentido y verdad. El mundo de la vida en la complementariedad es horizonte siempre diferenciado y determinado y no mero fundamento genético. En la pura indeterminación de base material, “hylética”, se disuelve el mundo de la vida en el apriori de lo “provisional”<sup>78</sup>. Allí desaparecen los participantes o quedan incluidos en un sistema, cuyas formas de funcionamiento y autorregulación legitiman el primado de la metodología.

Con esta clarificación de la complementariedad originaria entre mundo de la vida y comunicación intersubjetiva se reafirma el primado ontológico del mundo de la vida, antes de que construcciones teórico-metodológicas en nombre de la acción comunicativa amenacen minar su unidad. Esta conclusión permite abordar el **punto tercero** de la tesis general:

3.1. La complementariedad entre mundo de la vida y acción comunicativa, radicalizada por Habermas en el cambio de paradigma, es rica, como él mismo ha logrado mostrarlo, al establecer **la prioridad absoluta de la acción comunicativa** con respecto a la acción instrumental. Con ello se asegura una idea de racionalidad comunicativa, que no sólo posee la fuerza explicativa que permite la reconstrucción positiva diferenciada del proceso de modernización; posee sobre todo la fuerza normativa para distinguir entre lo necesario y lo contingente en la relación entre reproducción simbólica y reproducción material del mundo de la vida. Así el diagnóstico sobre las desviaciones de la razón, permite proponer a la vez, con el grado de falibilidad tolerable intersubjetivamente, formas de vida que respondan históricamente a la idea de racionalidad

---

<sup>77</sup> Cfr. K. Held, “Die Zweideutigkeit der Doxa und die Verwirklichung des modernen Rechtsstaats” in\* J. Schwartlander u. D. Willoweit (Hg.), **Meinungsfreiheit - Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA**. Kehl a. Rhein, Strassburg 1986, pgs. 9 ss.

<sup>78</sup> Cfr. N. Luhmann, **Gesellschaftsstruktur und Semantik**. Bd. I, Frankfurt a.M. 1980, pg. 33

comunicativa.

3.2. La relación de **dos perspectivas metodológicas** de las ciencias sociales, la de los participantes y la de los observadores, se debe **justificar filosóficamente**, si el objetivo final es reafirmar el primado del mundo de la vida estructurado comunicativamente. La reflexión fenomenológica sobre la relación de las actitudes del participante observado ofrece esta fundamentación. Pero en lugar de asegurar reflexivamente el cambio de perspectivas, se apresura Habermas a extrapolar casi “ónticamente” la perspectiva metodológica del observador, al reconocer la autonomía de sistemas reservados, de los que el dinero y el poder expulsaron al lenguaje, para resolver más efectivamente el negocio de la reproducción material.

3.3. La actitud casi defensiva frente a las ciencias de los análisis husserlianos del mundo de la vida, superada en el cambio de paradigma por la racionalidad comunicativa, se asume una vez más innecesariamente y con mayores riesgos en este compromiso con la teoría de sistemas.

En la naturaleza falible de la comunicación llega la racionalidad a su forma menos dogmática y por ello más vulnerable. El dar entonces un **voto de confianza a la opinión pública**, cuando ya se ha pactado teóricamente con los sistemas que la manipulan, no parece poder superar una intención correcta.

Husserl termina su Conferencia de Viena sobre la **Crisis** con una exhortación “a luchar como buenos europeos contra el peligro de todos los peligros: el cansancio”, que resigna ante “el aparente fracaso del racionalismo”.

Pero el motivo del fracaso de una cultura racional no radica en la esencia del racionalismo como tal, sino sólo en su exteriorización, en el entretejido de las sutilezas del ‘naturalismo’ y el ‘objetivismo’<sup>79</sup>.

Medio siglo más tarde termina Habermas su última lección sobre el **Discurso filosófico de la modernidad** renovando la exhortación:

¿Quién más que Europa podría extraer de sus **propias** tradiciones la visión, la energía, el valor de penetración —todo aquello que fuera necesario para quitarle su fuerza mentalizadora a las premisas, que liberadas ya hace tiempo de la metafísica, ahora en nombre de la metabiología obligan ciegamente a la conservación e incremento del sistema?<sup>80</sup>.

Universidad Nacional de Colombia  
Wuppertal, septiembre de 1986.

---

<sup>79</sup> E. Husserl, **Die Krisis...**, pgs. 347-348

<sup>80</sup> **Moderne**, pg. 425



